AUTHOR:

ALVERMANN, KARL

TITLE:

LEHRE PLOTINS...

PLACE:

JENA

DATE:

1905

Master Negative #

91-80118-23

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Alvermann, Karl. Gp 85.82

Die lehre Plotins von der allgegenwart des göttlichen. Inaugural-dissertation. Jena, 1905.

pp. 35+. "Lebensabriss," after p. 35.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 7/3/91 INITIALS S.m

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

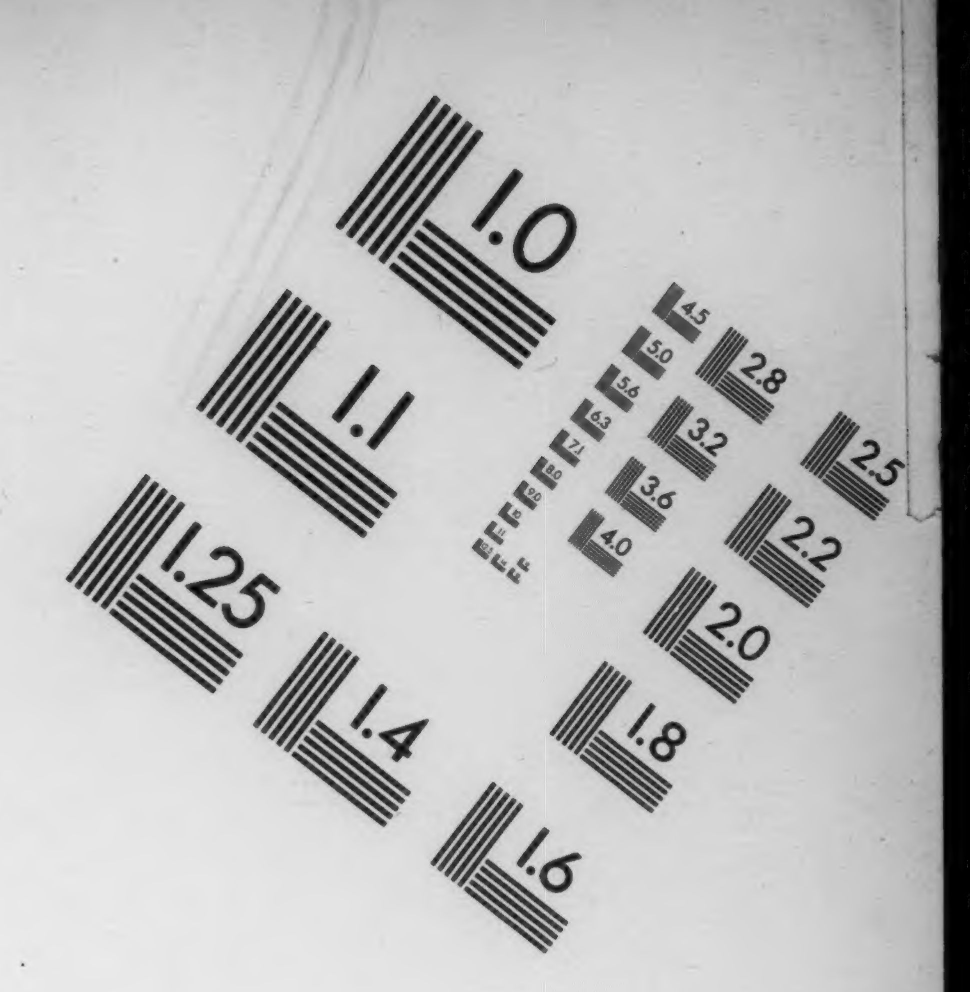


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen.

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Karl Alvermann

aus Munster.

Druck von Ant. Kämpfe in Jena.

1905.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 22. Juli 1905.

Geh. Hofrat Prof. Dr. **Thomae**,
z. Z. Dekan.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt ist in der ersten Periode der griechischen Philosophie wenig erörtert worden. Wo sie aufgeworfen wurde, fand sie eine einfache, aber auch höchst einseitige Lösung..

Die jonischen Naturphilosophen nahmen als Prinzip aller Dinge ein materielles Substrat an, das in sich lebendig und in steter Entwicklung begriffen ist. Wenn diese *ἀρχή* hin und wieder Gott genannt wird, so ist damit jeder Dualismus aufgehoben, das sichtbare All ist mit der Gottheit identisch.

Xenophanes und nach ihm die Eleaten proklamierten die Unveränderlichkeit Gottes. Gott ist das Seiende, das in ewiger Ruhe verharrt und das nur mit dem Denken zu ergreifen ist. Die sinnlich wahrnehmbare Welt ist nicht, sie hat nur ein Scheindasein.

Bei beiden Philosophenschulen ist die Lösung der Frage eine radikale. Entweder wird Gott mit der sinnlichen Welt gleichgesetzt oder diese wird aufgehoben und zu bloßem Scheine herabgesetzt.

Verwickelter wird das Problem bei Plato. Er nimmt neben der Welt der Ideen die der sinnlichen Erscheinung an. Wie verhalten sich beide? Man hat seit der Kritik des Aristoteles gewöhnlich angenommen, daß beide Welten getrennt nebeneinander stehen. Vieles spricht dafür. Die Ideen beschreibt Plato durchweg als im Gegensatz zu unserer Welt stehend, sie sind *χωριστά*. Namentlich die Idee des Guten bekommt einen sehr transzendenten Charakter; sie ist nicht nur höher als *ἐπιστήμη* und *ἀλήθεια*, sondern auch *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (Rep.

VI, 508 E f.). Eine Ableitung der Sinnenwelt aus der Welt der Ideen versucht Plato nur in der mythologischen Darstellung des Timäus. Vorherrschend bleibt bei ihm der Gegensatz beider Welten, die Verbindungslinien zwischen ihnen treten nicht deutlich hervor. Aber anderseits kann Plato unmöglich zwei nebeneinander herlaufende Welten angenommen haben. Denn die endlichen Dinge entstehen und haben Bestand nur durch Teilhaben an den Ideen. Diese müssen in irgend einer Form in der Welt vorhanden sein. Freilich über die Art, wie die Ideen den Einzeldingen innewohnen, hat Plato sich nicht ausführlicher geäußert. Im Parmenides (131) wirft er das Problem auf und wehrt auch die Meinung ab, daß der Begriff so in vielen Dingen sei, wie ein Tuch, das viele Menschen bedeckt, da dadurch der Begriff teilbar würde, aber eine positive Lösung des Problems gibt er nicht.

Ähnlich ist die Stellung des Aristoteles zu unserer Frage. Für ihn ist Gott völlig transzendent. Vom äußersten Ende der Welt lenkt und bewegt er sie in absoluter Ruhe. Neben Gott, dem *πρῶτον κινοῦν*, sind freilich noch andere „bewegende Formen" wirksam, und zwar in den Dingen, wie Aristoteles gegenüber Plato scharf hervorhebt — insofern ist auch nach Aristoteles etwas Göttliches der Welt immanent. Aber es ist fraglich, wie sich diese einzelnen Formen und weiterhin die Geister der Sphären und der göttliche *νοῦς* des Menschen zu Gott verhalten. Da sie nicht Geschöpfe oder Gedanken Gottes sein können, so muß man annehmen, daß Aristoteles sie neben Gott gestellt hat, ohne eine Verbindung zwischen ihnen herzustellen.

Wir finden demnach bei Plato und Aristoteles vorwiegend die Transzendenz des Göttlichen betont. Fehlt auch die Immanenz nicht völlig, so wird sie doch mit der Transzendenz nicht genügend ausgeglichen [1]).

---

1) Zeller, Philosophie der Griechen, 2_1, 4. Aufl., S. 744 ff. und 2_2, 3. Aufl., S. 374 ff.

Ihnen gegenüber haben die Stoiker entschieden die Immanenz Gottes betont. Die Vorstellungen der alten Naturphilosophen leben in ihnen z. T. wieder auf.

In der letzten Zeit der antiken Welt ändert sich die gesamte Geistesrichtung und damit auch die Auffassung von dem Verhältnis Gottes zur Welt.

Die „Welt" befriedigte den Menschen nicht mehr; als man sie erobert hatte, wurde man ihrer überdrüssig. Es war ein starkes Suchen und Sehnen vorhanden. Die stolze Sicherheit und Selbstgenügsamkeit der Stoiker war gewichen. Die Skepsis erschütterte das Zutrauen zur Kraft des Denkens, mehr und mehr verzweifelte man daran, aus eigner Kraft die Freiheit von der Welt zu erringen. Eine große Krisis des geistigen Lebens trat ein. Die Menschheit stand am Scheidewege. Entweder sie verzichtete darauf, dem Leben einen Sinn abzugewinnen und gab sich einem trostlosen Skeptizismus oder einem flachen Genußleben hin — oder der Anblick der Welt mußte von Grund aus verändert werden, eine neue Welt mußte aufgewiesen werden, die den Menschen über sich selbst und die gegebene Welt hinaushob. Es ist ein Beweis für die Stärke der sittlich religiösen Anlagen der Menschheit, daß sie den letzten Weg gegangen ist. An der Wende unserer Zeitrechnung setzt eine neue Bewegung im Geistesleben ein, die mehr und mehr anschwillt.

Charakteristisch ist für sie zunächst ein asketischer weltflüchtiger Zug. Man sieht in der Welt das Unheilige, das Widergöttliche und trennt davon scharf die göttliche Welt. Es bildet sich ein ethischer und metaphysischer Dualismus. Im Zusammenhang damit wird das Wesen Gottes stark transzendent gefaßt, Gott wird nicht nur überweltlich, sondern auch übergeistig.

Anderseits aber verlangt man die Nähe des Göttlichen. Eine mystische Form der Religiosität drang immer mehr durch. Man suchte mehr in der Religion als Vorschriften, Gesetze und Lebensregeln, man wollte in ihr nicht nur eine Hilfe

haben, um sich **in** der Welt behaupten zu können, man wollte vielmehr durch sie über die Welt in den Bereich des Göttlichen gehoben werden, um durch unmittelbare Gemeinschaft mit ihm Glück und Seligkeit für Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Diesen Zug finden wir gleichmäßig in der Volksreligion und in der Philosophie. Im Zusammenhang damit war aber eine Immanenz des Göttlichen erforderlich.

So finden wir das doppelte Streben nach Transzendenz und Immanenz. Beide Gedanken sucht man auf verschiedene Weise zu vereinigen.

In der pseudo-aristotelischen Schrift „Über die Welt" wird zwischen *οὐσία* und *δύναμις* unterschieden. Mit der *οὐσία* ist Gott transzendent, aber mit seiner *δύναμις* der Welt immanent, mit dieser Modifikation glaubt der Verfasser die stoischen Sätze von der Immanenz halten zu können: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν, ὅτι πάντα ταῦτά εστι θεῶν πλέα, . . . τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ* (cap. 6, cf. Zeller, a. a. O. 3_2, 640).

Philo versucht die Vermittlung dadurch, daß er zwischen Gott und Welt eine Reihe Mittelwesen einschiebt, die beide in Verbindung bringen sollen. Er nennt sie Ideen, Kräfte oder Engel, und indem er sie als Ausflüsse des göttlichen Wesens betrachtet, die stets an ihre Quelle haften, kann er sagen: *πάντα . . πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ* (leg. all. I, 88).

Die gesamte geistige Bewegung dieser Zeit mit ihren Tendenzen, Problemen und Stimmungen kommt in Plotin zu ihrem klaren Ausdruck. In ihm verkörpert sich der Geist der Zeit. Unter freier Benutzung der Ergebnisse fast aller griechischen Denker, schafft er, weit erhaben über bloße Kombination, ein weltumfassendes System, das in seinem Kern Religion, und zwar mystische Religion ist.

In diesem System gewinnen die Vorstellungen von dem Verhältnis Gottes zur Welt eine eigentümliche Ausgestaltung,

die im folgenden einer näheren Untersuchung unterzogen werden soll.[1])

I.

Die Notwendigkeit der Gegenwart des Göttlichen.

Für Plotin ist die uns umgebende Körperwelt kein aus toten Atomen mechanisch zusammengesetztes Gebilde, sondern sie ist voll göttlichen Lebens. Überall webt und wirkt in ihr die göttliche Welt. Das folgt für ihn aus seinem Begriff der Materie. Die Materie ist das Substrat, das allem sinnlich Wahrnehmbaren zugrunde liegt. Sie ist wohl zu unterscheiden von den Körpern, die schon ein Gewebe aus verschiedenen Stoffen sind. Die Materie ist keine räumlich ausgedehnte Masse von bestimmter Form oder Größe. Sie ist weder mit der Wahrnehmung, noch mit dem Denken zu erreichen, denn sie ist das Nichtseiende, das Maßlose, Unbegrenzte, Ungestaltete (I, 8, $_3$). Darum läßt sie sich auch nicht beschreiben oder definieren. Die Seele versucht es wohl, aber bald steht sie davon ab, sie kann es nicht ertragen, im Nichtseienden zu verweilen.

Aus dieser Materie kann niemals durch immanente Kräfte etwas werden und entstehen. Sollen aus ihr die Elemente und weiter die Körper entstehen, so muß zu ihr etwas aus der jenseitigen Welt hinzutreten. Dies Hinzukommende bezeichnet Plotin meist als *λόγος* oder *εἶδος*. Aus *λόγος* und *ὕλη* entsteht ein *σῶμα*. *Λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ'ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς.* IV, 7_2, cf.

---

1) Von großem Nutzen sind mir dabei die Untersuchungen H. v. Kleists gewesen; ich nenne besonders folgende:
Plotinische Studien. Heidelberg 1883;
Philosoph. Monatshefte 1878 (zu En IV $_7$);
Flensburger Progr. 1881 (zu En VI $_4$);
Philologus XLII (zu En VI $_5$);
Philologus XLV (zu En III $_1$);
Leerer Progr. 1888 (zu IV $_3$ u. $_4$).

V, $9_{6,9}$. Statt von einem *προσελθεῖν* redet Plotin oft von einer *ἔλλαμψις*. Aber er will das nicht so verstanden wissen, daß von fernher die Materie ein Bild der Idee bekäme, sondern die Materie berührt gleichsam die Idee und empfängt von ihr, was sie aufnehmen kann[1]).

Die Gegenwart dieses göttlichen Elementes kündigt sich vor allem an in den Tätigkeiten der organischen Wesen. Leben, Bewegung, Wachstum, Empfinden, Denken und Wollen sind ohne das Dasein der Seele unbegreiflich, wie Plotin in seiner Kritik des Materialismus (IV, 7) ausführlich nachweist. Auch der Bestand und die zweckmäßige Bewegung des Weltganzen läßt sich ohne ständige Einwirkung der Seele nicht begreifen. Ohne Seele würde alles auseinandergehen und sich in seine Elemente auflösen[2]).

Die somit theoretisch als notwendig erkannte Gegenwart des Göttlichen erleben wir direkt in dem Erlebnis des Schönen.

Das Schöne beruht nicht auf Symmetrie der Teile untereinander, denn dann wäre etwas Einfaches niemals schön, sondern es beruht auf dem Teilhaben an der Idee (*μετοχῇ εἴδους* I, 6_{1-2}). Auch das Kunstschöne entspricht dieser Forderung. Denn es entsteht so, daß der Künstler eine in seinem Innern lebende Idee einem sinnlichen Gegenstande einbildet, es ist niemals bloße Nachahmung der Natur; V, 8_{1-2}.

Durch ein besonderes Vermögen erkennt die Seele in dem Äußeren die Idee, und indem sie diese in Beziehung zu ihrem eigenen Innern setzt, erkennt sie die Verwandtschaft

1) VI, 5_8: *δεῖ . . . τιθέσθαι . . τὴν ὕλην εἶναι πανταχόθεν οἷον ἐφαπτομένην καὶ αὖ οὐκ ἐφαπτομένην τῆς ἰδέας κατὰ πᾶν ἑαυτῆς ἴσχειν παρὰ τοῦ εἴδους τῷ πλησιασμῷ ὅσον δύναται λαβεῖν οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος.*

2) IV, 7_3 E: *ἀλλὰ ψυχῆς μὲν οὔσης ὑπουργὰ ταῦτα πάντα αὐτῇ εἰς σύστασιν κόσμου καὶ ζῴου ἑκάστου ἄλλης παρ᾽ ἄλλου δυνάμεως εἰς τὸ ὅλον συντελούσης. ταύτης δὲ μὴ παρούσης ἐν τοῖς ὅλοις οὐδὲν ἂν εἴη ταῦτα, οὐχ ὅτι ἐν τάξει.*

und wird in Staunen und freudiges Entzücken versetzt; I, $6_{2,3}$. Dagegen wendet sie sich von dem Häßlichen, dem Ungestalteten instinktiv ab, denn das Häßliche ist Gott und der Natur verhaßt. III, 5_1.

Dies Schöne wird uns von der Welt in reicher Fülle dargeboten. Soweit Plotin auch in einigen wichtigen Punkten von der altgriechischen Lebensanschauung abweicht, so zeigt er sich doch darin als echter Hellene, daß er einen hellen Blick für die Schönheit der Welt hat. Darum vor allem bekämpft er die Gnostiker (II, 9). Ihre Lehre von den zahllosen Hypostasen der intelligiblen Welt widerlegt er mit sicherer Ruhe und überlegener Ironie, aber leidenschaftlich erregt wird er, wenn er gegen die Weltverachtung der Gnostiker kämpft. Denn hier steht nicht das Recht seiner Theorien, sondern seiner ganzen Empfindungsweise in Frage. Die Gnostiker machen die Welt zu einem Jammertal, in dem Brutalität und rohe Gewalt die Herrschaft haben. Nur an einem Punkte, in dem Geist des Menschen, leuchtet das Göttliche hervor, sonst ist alles schlecht, widergöttlich, tot und öde. Plotin dagegen sieht überall, auf Erden und an den Gestirnen des Himmels verwandtes göttliches Leben, überall bricht die Schönheit unter den materiellen Hüllen hervor und begeistert ihn zu erhabenen Lobgesängen auf den Lenker des Alls (III, 2_3, V, 1_2). Denn nicht dadurch ehrt man Gott, daß man das Göttliche in einen Punkt zusammendrängt, sondern dadurch, daß man es auseinanderlegt und verehrt in der Weite und Ausdehnung, in der er es selbst dargelegt hat. II, 9_9; cf. II, 9_{16} f.

Somit steht für Plotin die Gegenwart des Göttlichen in unserer Welt fest, sein Denken und sein Empfinden weist ihn darauf hin. Es fragt sich aber, w i e es gegenwärtig ist. Um das festzustellen, fassen wir zunächst die Welt des Göttlichen ins Auge, um dann ihr Verhältnis zur diesseitigen Welt darzulegen.

II.

Die Einheit der göttlichen Welt.

Die göttliche Welt ist für Plotin ein Reich mit mehreren Stufen. Unter dem Urwesen (*τὸ ἕν, τἀγαθόν, τὸ πρῶτον*) steht der *νοῦς*, unter diesem die *ψυχή*. Obwohl alle eine selbständige Existenz haben, sollen sie nicht nur in sich, sondern auch miteinander eine Einheit bilden.

Das Urwesen ist etwas schlechthin Einfaches. Sein Begriff wird dadurch gewonnen, daß man von der empirischen Vielheit der Dinge zu immer höherer Einheit aufsteigt. Einheit und Sein stehen in engem Zusammenhang. Der höheren Intensität des Seins entspricht eine höhere Einheit, *τὰ μᾶλλον ὄντα ἔχει μᾶλλον τὸ ἕν*. VI, 9_1; cf. V, 5_9. Die Welt bildet ein Stufenreich des Seins und damit auch der Einheit. Dasjenige, dem das Sein in höchster Intensität zukommt, ist das Urwesen. Dieses ist daher auch das völlig Einfache und Eine. Man soll von ihm nichts aussagen, denn jede Aussage bringt eine Vielheit in sein Wesen hinein, weil sie Subjekt und Prädikat und damit Substanz und Attribut unterscheidet. V, 5_{13}.

Die absolute Einheit des Urwesens scheint freilich in Frage gestellt durch die Lehre, daß aus dem Ersten alles hervorgehe. Wenn Plotin von einem Hervorgehen der Dinge aus dem Ersten redet, so scheint dabei vorausgesetzt zu sein, daß die Dinge irgendwie in dem Einen vorhanden gewesen sind. Dann ist aber die Einheit aufgehoben. Plotin wirft das Problem selbst einmal auf (V, 3_{15}). Er fragt, wie reicht das Erste die Dinge nach ihm dar? (*πῶς παρασχών*). Entweder hat es sie oder nicht. Wie kann man aber darreichen, was man nicht hat? Wenn es aber die Dinge hat, dann ist es nicht mehr einfach (*εἰ μὲν ἔχων, οὐχ ἁπλοῦς*). Im folgenden umgeht Plotin zunächst eine direkte Antwort, gibt aber schließlich zu, daß das Erste alle Dinge habe, freilich *ὡς μὴ διακεκριμένα*. Mit diesem Zugeständnis ist die strenge Einheit freilich schwer vereinbar (cf. Zeller, a. a. O. 495, A. 2). Daher umgeht Plotin

gewöhnlich die Schwierigkeit, indem er den Grundsatz aufstellt, daß das Erzeugende etwas anderes ist als das Erzeugte. Gott ist nicht *τὰ πάντα*, sondern *πρὸ πάντων*, d. h. über alles erhaben. V, 5_6 [1]).

Der Nus hat nicht mehr die absolute Einheit des Ersten. Denn er ist Denken und alles Denken, auch wenn es Selbstdenken ist, setzt eine Zweiheit voraus, das Denkende und das Gedachte. Aber diese Zweiheit ist nicht in äußerlicher Weise so aufzufassen, daß der Nus mit einem Teil seiner selbst das Übrige denkt, etwa so, wie man mit einem sinnlichen Organ den übrigen Körper wahrnimmt. Denn in diesem Falle ist das *ἀληθῶς νοεῖν αὐτό* noch nicht erreicht, nicht soll ein Teil den andern denken, sondern das Ganze sich selbst. Dies aber ist beim Nus der Fall, bei ihm fallen *νοῦς, νοητόν* und *νόησις*, das denkende Subjekt, das gedachte Objekt und die denkende Tätigkeit völlig zusammen [2]). Also nur wenig wird die Einheit des Ersten im Nus gelockert, nur scharfer Abstraktion ist es möglich ihn unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten.

Fassen wir ihn als das gedachte Objekt, so ist er der *κόσμος νοητός*, eine Vielheit von Kräften und Ideen. Aber diese Vielheit hebt die Einheit nicht auf [3]). Denn der Teil ist hier im Gegensatz zur Sinnenwelt immer auch das Ganze. In der Sinnenwelt geht eins aus dem andern hervor und jedes bleibt für sich. Im Nus geht aus dem Ganzen der Teil hervor und doch ist immer der Teil auch das Ganze. Wenn er

---

1) cf. III, 8_9: *οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα, οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή.*

2) V, 3_5: *ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν. εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητὸν αὐτός, αὐτὸς ἄρα ἑαυτὸν νοήσει. Νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητὸν, ὅπερ ἦν αὐτός. Καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθ' ὅ τι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν καὶ καθ' ὅ τι τὸ νοητὸν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει ὃ ἦν αὐτός.*

3) IV, 3_4: *ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ νοῦ ἑτερότητι χωριζομένου κατὰ μέρη . . . μάλιστα ἀπ' ἀλλήλων, ὄντων δὲ ὁμοῦ ἀεὶ, ἀμέριστος γὰρ ἂν εἴη αὕτη ἡ οὐσία.* cf. IV_1, 2_1, 8_3.

auch als Teil erscheint, so sieht das scharfe Auge ihn doch als Ganzes[1]).

Ähnlich wie der Nus ist die Psyche nach ihm beschaffen. Auch sie ist Vielheit und Einheit zugleich. Das gesamte Gebiet des Seelischen besteht aus der Gesamtseele (*ἡ ὅλη ψυχή*), der Seele des Weltganzen (*ψυχὴ τοῦ ὅλου*) und den vielen einzelnen Seelen[2]). Alle einzelnen Seelen haben eine durchaus selbständige Existenz, sie sind nicht nur zeitweilige Modifikationen der Gesamtseele. Plotin lehnt die Vorstellung, daß die Gesamtseele alles vollbringe und verursache, so wie etwa die Kraft einer Wurzel die Pflanze in all ihren Teilen bestimmt, vor allem deswegen ab, weil dabei die individuelle Selbständigkeit der einzelnen Seele im Denken, Wollen und Handeln nicht gewahrt werden könne[3]). Daher behauptet Plotin auch eine individuelle Unsterblichkeit. Socrates existiert nicht nur solange, als die Seele des Socrates im Leibe ist, sondern auch nach dem Tode bewahrt die Seele ihre Individualität, denn nichts von dem Seienden geht verloren[4]). Diese Selb-

1) V, 8_4: *ἐκεῖ* (d. h. im Nus) *ἐξ ὅλου ἀεὶ ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον. φαντάζεται μὲν γὰρ μέρος, ἐνορᾶται δὲ τῷ ὀξεῖ τὴν ὄψιν ὅλον, οἷον εἴ τις γένοιτο τὴν ὄψιν τοιοῦτος, οἷος ὁ Λύγκευς ἐλέγετο καὶ τὰ εἴσω τῆς γῆς ὁρᾶν.*

2) Meistens stellt man in der Darstellung der plotinischen Philosophie die Weltseele als das Umfassende den einzelnen Seelen gegenüber. Aber in der Hauptstelle IV, 3_{1-8} kommt es Plotin gerade darauf an zu beweisen, daß Weltseele und Einzelseele gleichen Rang haben, weil sie gemeinsam aus der Gesamtseele stammen. IV, 3_4 f.: *τὸ μὲν ἓν* (oder *ἡ μὲν ὅλη*) *στήσειεν ἐφ' ἑαυτοῦ, μὴ πῖπτον εἰς τὸ σῶμα, εἶτ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τήν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας.* cf. IV, 3_2. Statt von der Weltseele und ihren Teilen redet man daher richtiger von der Gesamtseele und ihren Teilen, zu denen auch die Weltseele gehört.

3) III, 1_4: *ἄλλα γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' ἑαυτοῦ ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.*

4) IV, 3_5: Nach einer Annahme *Σωκράτης μὲν ἔσται, ὅταν ἐν σώματι ᾖ ἡ Σωκράτους ψυχή· ἀπολεῖται δέ, ὅταν μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ. ἢ ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων.*

ständigkeit des Einzelnen gegenüber der Gesamtseele erklärt sich daraus, daß jede Seele mit einem der Teile des Nus über ihr in enger Verbindung steht; sie ist die Entfaltung seines Wesens, sein *λόγος*, und indem sie zu ihm aufschaut und sich nach ihm formt, wird sie ein individuell Selbständiges, ja im Zusammenhang hiermit erhebt sich Plotin sogar zu dem Gedanken einer individuell verschiedenen Vollkommenheit[1]).

Anderseits aber hebt die reale Vielheit die Einheit nicht auf. Entschieden lehnt Plotin den Gedanken einer Teilung der Gesamtseele in viele Teile ab. Ausführlich beweist er die Unmöglichkeit dieses Gedankens. Es gibt verschiedene Arten der Teilbarkeit; zunächst die Teilung konkreter Größen, der Körper. Das Eigentümliche derselben besteht darin, daß kein Teil dem Ganzen gleicht, daß niemals zwei Teile zusammen an einem Orte sein können. In dieser Weise kann die Seele unmöglich geteilt werden, denn diese Teilung ist ein *πάθος*, das nur der ausgedehnte Körper erleiden kann, aber nicht die geistige Seele. cf. IV, 2_1; VI, 4_8. Zudem würde dieser Gedanke zu der absurden Konsequenz führen, daß nach der Teilung die Gesamtseele ein Nichts, ein bloßer Name wäre[2]).

Auch die Art der Teilung unkörperlicher, abstrakter Größen, wie z. B. der Zahlen, Flächen und Linien, kann auf die Seele nicht übertragen werden. Mit der Zehnzahl z. B. kann die Gesamtseele nicht verglichen werden, weil diese Zahl nichts Einheitliches ist. Die Flächen können nur so geteilt werden, daß der Teil dem Ganzen unähnlich ist, z. B. ein Kreis. Bei dieser Teilung bekämen wir also Einzelseelen, die keine Seelen mehr sind. Das ist absurd. Die Linie wird allerdings in Teile geteilt, die wieder Linien sind, aber sie unterscheiden sich vom

1) IV, 3_5: *ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι.* cf. IV, 3_8: *ἐν τῷ ἄλλην* (*ψυχὴν*) *ἄλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει, εἶναι καὶ γίνεσθαι. καὶ τὸ πλῆρες δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ τέλειον καὶ οὐχὶ ταὐτὸν πάσαις.*

2) IV, 3_2; *ἀναλώσουσιν γὰρ τὴν ὅλην καὶ ὄνομα μόνον ἔσται, εἰ καὶ ἀρχήν τις πότε ἦν πᾶσα.*

Ganzen durch die Größe. Auf die unkörperliche Seele aber können quantitative Bestimmungen nicht angewandt werden. IV, 3_2.

Ist demnach eine Teilung der Seele unmöglich und soll anderseits doch eine reale Vielheit der Seelen bestehen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß in der Seele Einheit und Vielheit zusammen ist. Diese Annahme hat für Plotin keine Schwierigkeit, solange man die Seele unvermischt mit dem Körper rein in die intelligibele Welt setzen kann[1]. Nehmen wir an, daß die Gesamtseele mit allen Einzelseelen einst nur in jener Welt war, so würde die Vielheit die Einheit ebenso wenig aufheben, wie beim Nus. Denn nicht Raum und Zeit sind die Prinzipien der Teilung, sondern *ἑτερότης, τάξις, δύναμις, διαφορά.* VI, $4_{4, 11}$.

Die Einheit des Nus und der Psyche trotz der Vielheit wird von Plotin mehr behauptet als bewiesen. Er braucht beide Bestimmungen. Zur Erklärung der Sinnenwelt in ihrer Mannigfaltigkeit braucht er die Vielheit, geht er dagegen vom Ersten abwärts, so betont er die Einheit. Zwischen beiden wird eine volle Ausgleichung nicht hergestellt und kann auch nicht hergestellt werden. Eine Diskrepanz bleibt. Immerhin muß man zum Verständnis und zur Würdigung Plotins folgendes beachten. Plotin redet von Dingen, die in dem sinnlich Wahrnehmbaren keine Analogie haben. Wenn er Seele und Nus mit einer beseelten Stadt vergleicht, die in sich mehrere „kleinere" beseelte Städte faßt oder mit einem Feuer, aus dem kleinere Flammen herauszüngeln (IV, 8_3), so liegt das Unzulängliche dieser Vergleiche auf der Hand. Dagegen haben Seele und Nus eine gewisse Analogie im Denken und offenbar schwebt dies dem Plotin bei seiner Konstruktion der gött-

1) *ἐκεῖ ὁμοῦ μὲν πᾶς νοῦς καὶ οὐ διακεκριμένον οὐδὲ μεμερισμένον ὁμοῦ δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν ἑνὶ τῷ κόσμῳ, οὐκ ἐν διαστάσει τοπικῇ. Νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος.* IV, 1.

lichen Welt immer vor Augen. Er nennt die Seele eine *σύνταξις,* ein System, das mit Notwendigkeit sich zu einer Vielheit von Sätzen entfaltet. IV, 3_8. Wenn der Nus der Idee entspricht, die intuitiv erfaßt wird, so die Seele dem Begriff, in dem die Idee gleichsam mehr auseinander gelegt ist, die Seele ist der *λόγος* des Nus. Daher braucht Plotin um das Zusammensein von Vielheit und Einheit zu veranschaulichen am liebsten das Beispiel von der Wissenschaft und ihren Teilen. Jeder wissenschaftliche Satz ist ein Teil, aber gleichwohl hat er, wenn er nicht nur ein kindliches Urteil, sondern Glied eines Systemes ist, potentiell das Ganze in sich. Der Weise könnte alles daraus ableiten. IV, 9_5, 3_2. Freilich erklärt auch dieser Vergleich nicht alles, denn die einzelnen Seelen sind im Unterschied von den Erkenntnissen Substanzen (VI, $4_{4,11}$; cf. 5_{10} E). Insofern bleibt immer etwas Unausgeglichenes. Plotin fühlt das selbst, denn er sagt: *ἀλλὰ ταῦτα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀπιστεῖται καὶ διὰ τὸ σῶμα ἐπισκοτεῖται, ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον.* IV, 9_5 E.

Das Urwesen, der Nus und die Psyche bilden aber nicht nur in sich eine Einheit, sondern auch untereinander. Sie sind nicht räumlich getrennte, für sich existierende Wesen, sondern jedes hängt mit dem Vorhergehenden unauflöslich zusammen, weil es von ihm geschaffen und dauernd erhalten ist. Wo daher das Dritte ist, da ist auch das Erste und Zweite[1].

Demnach ist die göttliche Welt trotz der Vielheit, die sie in sich birgt, etwas durchaus Einheitliches. Jede Seele trägt in sich die ganze Seele, durch Vermittlung ihres spe-

1) VI, 5_4: *καὶ γὰρ εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἕν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ, ὥστε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι· πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε καὶ δευτέρων καὶ τρίτων, καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἁπάντων, ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστιν.*

ziellen Nus den ganzen Nus und das Eine, jeder Teil des Nus den ganzen Nus und das Eine [1]).

Dieser Welt steht nun unsere Welt der Erscheinungen als eine andere *φύσις* gegenüber. Irgendwie sind beide miteinander vermischt, wie in I gezeigt ist. Es fragt sich, wie jene *φύσις* in der irdischen ist.

III.

Verhältnis der göttlichen und irdischen Welt.

Bei der Beantwortung dieser Frage muß man sich immer gegenwärtig halten, daß man zwei völlig verschiedene Naturen vor sich hat. Man darf nicht Anschauungen, Vorstellungsformen, Gesetze, die in dieser Welt gelten, auf jene übertragen. Denn das Wesen beider ist so verschieden, daß für jede besondere Kategorien gelten. Da nun beim Zusammentritt beider Welten jene durchaus die bestimmende und herrschende ist, so muß man von ihrem Wesen aus die für die Untersuchung grundlegenden Prinzipien gewinnen.

Das Wesen jener Welt ist ein immaterielles, geistiges Sein. Raum und Zeit gelten nicht für sie. Es gibt in ihr kein Werden und keine Entwicklung, sie „steht" in ewiger Ruhe und Unbeweglichkeit. Auch räumliche Anschauungen kann man auf sie nicht anwenden. Größe und Ausdehnung kommt ihr nicht zu, sie braucht keinen Stützpunkt, sie ruht in sich. Dabei ist sie nicht tot, sondern sie ist Leben und Denken, kraftvolles geistiges Leben [2]).

---

1) Daher bezeichnet Plotin die ganze Welt des Göttlichen oft mit einem Wort, z. B. *ἐκεῖνο, ἐκεῖ, τὸ ἀληθινὸν πᾶν, τὸ ὄν, κόσμος νοητός* u. a. cf. Kleist, Flensburger Progr. 1881, S. 6.

2) *τὸ δὲ ὂν ἀεὶ οὐ διειλημμένον, ὡσαύτως κατὰ τ᾽αὐτὰ ἔχον, οὔτε γινόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὐδέ τινα χώραν οὐδὲ τόπον οὐδέ τινα ἕδραν ἔχον οὐδ᾽ ἐξιόν ποθεν οὐδ᾽ αὖ εἰσιὸν εἴς ὁτιοῦν, ἀλλ᾽ ἐν ἑαυτῷ μένον, περὶ μὲν ἐκείνων λέγων ἄν τις ἐξ ἐκείνης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς ἀξιουμένων συλλογίζοιτο ἄν.* VI, 5_2. cf. VI, 4_2, IV, 2_1.

Behalten wir dies Wesen der göttlichen Welt im Auge, so können wir zunächst die falschen Vorstellungen über das Verhältnis beider Welten abwehren.

Gehen wir von der körperlichen Natur aus, so werden wir zunächst vermuten, daß jene Natur in dieser Welt zerteilt sei. Wir sehen um uns herum Menschen, Tiere, Pflanzen, Erde und Himmel in räumlichen Abständen. In ihnen allen muß etwas von jener Natur sein; daher scheint die Annahme unumgänglich, daß sich diese zerteilt habe und daß dann die Teile in den Raum eingegangen seien.

Aber es ist schon im Vorhergehenden nachgewiesen, daß eine wirkliche Teilung der Seele nicht möglich ist, und selbst wenn sie möglich wäre, würde sie unserer Welt nichts nützen. Denn wenn das Wesen der jenseitigen Welt *νοῦς, ζωή, ὄν* ist, so wird der Teil, der dem Ganzen nicht gleich ist, dies Wesen nicht mehr haben. Durch die Teilung würde es vernichtet und unsere Welt erlangte nicht die wahre Gemeinschaft mit dem Göttlichen, nach der sie sich sehnt [1]).

Weil die Seele auf keine Weise zerteilt werden kann, so kann man ihre Gegenwart in einem Körper auch nicht mit der Art der Gegenwart einer Qualität, etwa der Farbe oder Süßigkeit vergleichen. Die Qualitat ist zwar an sich unteilbar, weil sie ohne Größe ist, aber sie wird in den Körpern teilbar. Wir sehen sie mit den Körpern zerteilt und räumlich gesondert. Die Weiße eines Teiles der Milch z. B. ist nicht ein Teil der ganzen Weiße, sondern sie ist wieder das Ganze, aber sie gehört einem Teil des Körpers an, sie verliert den Zusammenhang mit der andern Weiße. Das würde aber der Selbständigkeit und Einheit des Seelischen widerstreiten. Aus demselben Grunde kann die Seele auch nicht ein *εἶδος* der Körperwelt sein. cf. IV, 2_1, 3_2; VI, $4_{1,3}$.

---

1) VI, 4_3: *πῶς γὰρ δὴ καὶ μεριεῖς; ἆρά γε τὴν ζωὴν μεριεῖς; ἀλλ᾽ εἰ τὸ καὶ πᾶν ἦν ζωή, τὸ μέρος ζωὴ οὐκ ἔσται, ἀλλὰ τὸν νοῦν, ἵν᾽ ὁ μὲν ᾖ ἐν ἄλλῳ, ὁ δὲ ἐν ἄλλῳ; ἀλλ᾽ οὐδέτερον αὐτῶν νοῦς ἔσται.*

ziellen Nus den ganzen Nus und das Eine, jeder Teil des Nus den ganzen Nus und das Eine[1]).

Dieser Welt steht nun unsere Welt der Erscheinungen als eine andere *φύσις* gegenüber. Irgendwie sind beide miteinander vermischt, wie in I gezeigt ist. Es fragt sich, w i e jene *φύσις* in der irdischen ist.

III.

Verhältnis der göttlichen und irdischen Welt.

Bei der Beantwortung dieser Frage muß man sich immer gegenwärtig halten, daß man zwei völlig verschiedene Naturen vor sich hat. Man darf nicht Anschauungen, Vorstellungsformen, Gesetze, die in dieser Welt gelten, auf jene übertragen. Denn das Wesen beider ist so verschieden, daß für jede besondere Kategorien gelten. Da nun beim Zusammentritt beider Welten jene durchaus die bestimmende und herrschende ist, so muß man von ihrem Wesen aus die für die Untersuchung grundlegenden Prinzipien gewinnen.

Das Wesen jener Welt ist ein immaterielles, geistiges Sein. Raum und Zeit gelten nicht für sie. Es gibt in ihr kein Werden und keine Entwicklung, sie „steht" in ewiger Ruhe und Unbeweglichkeit. Auch räumliche Anschauungen kann man auf sie nicht anwenden. Größe und Ausdehnung kommt ihr nicht zu, sie braucht keinen Stützpunkt, sie ruht in sich. Dabei ist sie nicht tot, sondern sie ist Leben und Denken, kraftvolles geistiges Leben[2]).

---

1) Daher bezeichnet Plotin die ganze Welt des Göttlichen oft mit einem Wort, z. B. *ἐκεῖνο, ἐκεῖ, τὸ ἀληθινὸν πᾶν, τὸ ὄν, κόσμος νοητός* u. a. cf. Kleist, Flensburger Progr. 1881, S. 6.

2) *τὸ δὲ ὂν ἀεὶ οὐ διειλημμένον, ὡσαύτως κατὰ τ' αὐτὰ ἔχον, οὔτε γινόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὐδέ τινα χώραν οὐδὲ τόπον οὐδέ τινα ἕδραν ἔχον οὐδ' ἐξιόν ποθεν οὐδ' αὖ εἰσιὸν εἰς ὁτιοῦν, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ μένον, περὶ μὲν ἐκείνων λέγων ἄν τις ἐξ ἐκείνης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς ἀξιουμένων συλλογίζοιτο ἄν.* VI, 5_2. cf. VI, 4_2, IV, 2_1.

Behalten wir dies Wesen der göttlichen Welt im Auge, so können wir zunächst die falschen Vorstellungen über das Verhältnis beider Welten abwehren.

Gehen wir von der körperlichen Natur aus, so werden wir zunächst vermuten, daß jene Natur in dieser Welt zerteilt sei. Wir sehen um uns herum Menschen, Tiere, Pflanzen, Erde und Himmel in räumlichen Abständen. In ihnen allen muß etwas von jener Natur sein; daher scheint die Annahme unumgänglich, daß sich diese zerteilt habe und daß dann die Teile in den Raum eingegangen seien.

Aber es ist schon im Vorhergehenden nachgewiesen, daß eine wirkliche Teilung der Seele nicht möglich ist, und selbst wenn sie möglich wäre, würde sie unserer Welt nichts nützen. Denn wenn das Wesen der jenseitigen Welt *νοῦς, ζωή, ὄν* ist, so wird der Teil, der dem Ganzen nicht gleich ist, dies Wesen nicht mehr haben. Durch die Teilung würde es vernichtet und unsere Welt erlangte nicht die wahre Gemeinschaft mit dem Göttlichen, nach der sie sich sehnt[1]).

Weil die Seele auf keine Weise zerteilt werden kann, so kann man ihre Gegenwart in einem Körper auch nicht mit der Art der Gegenwart einer Qualität, etwa der Farbe oder Süßigkeit vergleichen. Die Qualitat ist zwar an sich unteilbar, weil sie ohne Größe ist, aber sie wird in den Körpern teilbar. Wir sehen sie mit den Körpern zerteilt und räumlich gesondert. Die Weiße eines Teiles der Milch z. B. ist nicht ein Teil der ganzen Weiße, sondern sie ist wieder das Ganze, aber sie gehört einem Teil des Körpers an, sie verliert den Zusammenhang mit der andern Weiße. Das würde aber der Selbständigkeit und Einheit des Seelischen widerstreiten. Aus demselben Grunde kann die Seele auch nicht ein *εἶδος* der Körperwelt sein. cf. IV, 2_1, 3_2; VI, $4_{1,3}$.

---

1) VI, 4_8: *πῶς γὰρ δὴ καὶ μεριεῖς; ἆρά γε τὴν ζωὴν μεριεῖς; ἀλλ' εἰ τὸ καὶ πᾶν ἦν ζωή, τὸ μέρος ζωὴ οὐκ ἔσται, ἀλλὰ τὸν νοῦν, ἵν' ὁ μὲν ᾖ ἐν ἄλλῳ, ὁ δὲ ἐν ἄλλῳ; ἀλλ' οὐδέτερον αὐτῶν νοῦς ἔσται.*

Wir müssen demnach den Gedanken einer Teilung der göttlichen Welt aufgeben. Einleuchtender und zweckmäßiger scheint eine andere Vorstellung zu sein. Die göttliche Welt bleibt in sich, von ihr aber gehen Teile aus, die das Wesen des Ganzen in sich haben und erfüllen das All[1]). Bei dieser Annahme würde die Körperwelt erklärt und zugleich die Eigenart der göttlichen Welt besser gewahrt werden können, ja sie erleichtert die Vorstellung dieser Welt insofern, als jetzt das Zusammensein von Einheit und Vielheit, das dem Verständnis immer Schwierigkeiten bereitet, aufgehoben ist. VI, 4_4.

Aber auch große Bedenken stehen dieser Ansicht entgegen. Zunächst ist der Gedanke einer Emanation von Teilen oder Kräften nach Plotin durchaus falsch. Das Höhere wirkt auf das Niedere niemals so, daß Teile von ihm ausgehen, sondern auf eine ganz andere Weise, die nachher dargestellt werden soll. Sodann aber würde durch die Emanation, selbst wenn sie möglich wäre, nichts erklärt werden.

Nehmen wir an, daß Kräfte, *δυνάμεις*, vom Ganzen ausgehen, so würde das Ganze dadurch geschwächt oder verringert werden, diese Schwächung widerstreitet aber dem Wesen jener Welt[2]). Weiter hätten wir dann Kräfte, die von der Substanz abgeschnitten sind, was wieder eine unmögliche Vorstellung ist[3]). Endlich würde auch das Verhältnis der einzelnen Kraft zu ihrem Körper unverständlich bleiben[4]). Denn um ihn ganz zu erfüllen, müßte sie sich wieder teilen, aber dadurch würde sie schließlich zur Kraftlosigkeit.

1) *βέλτιον γὰρ ἴσως μερίσαντα τὸ ὅλον, ὡς μηδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀφ' οὗ ὁ μερισμὸς γεγένηται ἢ καὶ γεννήσαντα ἀπ' αὐτοῦ ἵνα δὴ βελτίοσι χρώμεθα ὀνόμασι, οὕτω τὸ μὲν ἐᾶσαι ἐφ' αὑτοῦ εἶναι, τὰ δ' οἷον μέρη γενόμενα συμπληροῦν ἤδη τὰ πάντα.* VI, 4_4. cf. 4_9 A.

2) VI, 4_9: *ἄτοπον ἐλαττωθῆναι ἐκεῖνο καὶ ἀδύναμον γεγονέναι, ἐστερημένον ὧν πρότερον εἶχε δυνάμεων.*

3) *οὐχ οἷόν τε ὥσπερ οὐσίαν ἄνευ δυνάμεως οὕτως οὐδὲ δύναμιν ἄνευ οὐσίας.* VI, 4_9.

4) *εἰ δὲ μεμερίσθαι ἑκάστην εἰς ἄπειρον οὐκέτι οὐδ' αὐτὴ ὅλη, ἀλλὰ τῷ μερισμῷ ἔσται ἀδυναμία.* VI, 4_9.

Lassen wir statt der Kräfte Seelen vom Ganzen ausgehen, so wird dadurch die Vorstellung nicht klarer. Denn auch diese haben keine Größe, daher bleibt immer unverständlich, wie diese unräumlichen Gebilde das unendliche All erfüllen können[1]). Sodann wiederholt sich die Schwierigkeit, die das Zusammensein der beiden Welten bietet, bei jeder Seele und ihrem Körper. Entweder muß die Seele an einem Punkt bleiben und den übrigen Teilen des Körpers nur Kräfte zukommen lassen oder sie muß sich in viele Teile zerlegen. Beides ist unmöglich. VI, 4_4.

Um zu sehen, wie das Verhältnis der beiden Welten tatsächlich ist, empfiehlt es sich, von dem Verhältnis der Einzelseele zu ihrem Leibe auszugehen.

Dem Anschein nach ist die Seele in ihrem Leibe zerteilt. Denn überall im Körper haben wir die Fähigkeit zu empfinden. Diese setzt aber stets die Gegenwart einer Seele voraus; es scheint also, daß die Seele sich räumlich im Körper verteilt habe. Wäre das richtig, dann hätten wir eine Mehrheit von Seelen und die Einheit des Bewußtseins wäre aufgehoben. Es muß aber in uns ein Einheitliches, ein Mittelpunkt, eine Zentralstelle sein, denn nur dadurch ist ein Urteil, eine Trennung, Verbindung und Unterscheidung der einzelnen Eindrücke möglich[2]). Der Richtigkeit dieser Gedanken kann man sich nicht entziehen; daher hat man gesagt, daß die Seele zwar geteilt sei, aber es sei ein *ἡγεμονικόν* oder *ἡγεμονοῦν* vorhanden, das die als notwendig erkannte Zentralstelle bilde. Allein diese Annahme befriedigt nicht. Entweder hat das *ἡγεμονικόν* allein die Fähigkeit der Empfindung oder auch die einzelnen Teile. Im ersten Falle wird es sehr oft überhaupt nicht zu einer Wahrnehmung kommen. Denn wird durch eine Affektion ein

1) *καὶ δὴ καὶ προιόντα* (sc. *μέρη*) . . . . *ἀριθμοὶ ὄντα ἀλλ' οὐ μεγέθη, ὁμοίως ἀπορίαν παρέξουσιν, πῶς πληροῦσιν τὸ πᾶν.* VI, 4_4.

2) IV, 3_8: *εἰς ἓν ἀναγκαῖον . . πάντα ἰέναι. Τῶν δὴ ὀργάνων δι' ὧν μὴ πάντα δυναμένων δέξασθαι τὰ μὲν παθήματα διάφορα γίνεσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ κρίσιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ, οἷον δικαστοῦ.* cf. IV, 7_6 und VI, 4_1.

nicht empfindender Teil getroffen, so kann er die Affektion auch nicht weitergeben[1]). Sollen dagegen alle Teile die Fähigkeit der Empfindung haben, so fragt es sich, wodurch sich denn das *ἡγεμονοῦν* überhaupt von den andern Teilen unterscheidet. IV, 2_2. Sodann kann durch diese Annahme die Tatsache nicht erklärt werden, daß der Schmerz eines Fingers z. B. zwar zunächst am Finger haftet, aber dann doch vom ganzen Ich mit empfunden wird. Man könnte sagen, die Seele im Finger teilte ihre Empfindung der nächsten Seele mit, bis sie zum *ἡγεμονοῦν* gelangt. Aber so wird notwendig die Empfindung des zweiten Teils eine andere als die des ersten. Das *ἡγεμονοῦν* hätte eine ganz andere Empfindung als der Finger. Dazu wird jeder Teil die Empfindung natürlich auf seinen Ort beziehen, die Seele in der Hand wird meinen, daß die Hand schmerze usw. Das *ἡγεμονοῦν* wird nicht den Schmerz am Finger, sondern den an seiner Stelle empfinden. IV, 7_7. Die eigentümliche Tatsache aber, daß der Schmerz sowohl am Finger, als vom Ganzen empfunden wird, kann nur dadurch erklärt werden, daß die Seele als Ganzes zugleich in allen Teilen des Körpers ist. Wollte man dagegen einwenden, daß es bei dieser Voraussetzung nur totale, aber keine Teilempfindungen geben könne, weil die überall gegenwärtige Seele sie nicht lokalisieren könne, so begegnet Plotin diesem Einwand mit der Unterscheidung von der schmerzlichen Affektion und der Empfindung oder Erkenntnis des Schmerzes. Die eigentliche Affektion kommt nur dem Körperlichen zu, die Seele wird nicht selbst affiziert, sie erkennt nur den Schmerz. IV, 4_{19}.

Somit ergibt sich, daß die Seele ganz an jedem Teil ihres Körpers ist, ein immaterielles Wesen ohne Größe ist in einem räumlich ausgedehnten Körper überall ganz gegenwärtig. Da nun jede Seele, wie in Teil II nachgewiesen ist, mit der ganzen

---

1) IV, 2_2: *εἰ δὲ ἄλλῳ μέρει τῆς ψυχῆς αἰσθάνεσθαι οὐ πεφυκότι — τόδε τὸ μέρος οὐ διαδώσει τῷ ἡγεμονοῦντι τὸ αὐτοῦ πάθημα, οὐδ ὅλως αἴσθησις ἔσται.*

Seele und überhaupt mit der ganzen göttlichen Welt in festem Zusammenhang steht, so muß überall da, wo die *ὕλη* gestaltet ist, dieselbe Seele und durch Vermittlung derselben die ganze göttliche Welt anwesend sein, m. a. W. die ganze göttliche Welt ist überall in dieser Welt zugleich gegenwärtig.

Für die Richtigkeit dieses Satzes sprechen viele Anzeichen in unserem seelischen und geistigen Leben.

Den Beweis dafür, daß die eine Seele von den andern Seelen des Alls nicht getrennt ist, haben wir in der gegenseitigen Sympathie. Wenn wir durch den bloßen Anblick eines andern oder durch Anhören von Reden oder Liedern, also z. B. durch traurige Gebärden und Klagelieder in Mitleidenschaft gezogen werden, so erklärt sich das nur daraus, daß unsere Seele und die des andern in geheimer Verbindung stehen und eine verborgene Einheit bilden. Die Erregung, die in der Seele des andern ist, pflanzt sich unwillkürlich auf meine Seele fort. Auf dieser Einheit des Seelischen beruht auch die Wirkung des Gebets. Wenn ich bete, so pflanzt sich meine Erregung auf die Seelen der Gestirne fort und erregt auch sie, ähnlich wie eine unten angeschlagene Saite ihre Bewegung nach oben hin mitteilt. IV, $4_{40, 41}$. Diese Gedanken haben für Plotin eine große Bedeutung, er folgert aus ihnen die Einheit alles Seelischen[1]).

Das seelische Leben steht aber nicht als etwas in sich Abgeschlossenes den anderen Teilen der göttlichen Welt gegenüber. Wir haben mehr in ihm als eine Summe subjektiver

---

1) IV, 9_3: *καὶ μὴν ἐκ τοῦ ἐναντίου, φησὶν ὁ λόγος, συμπαθεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς, καὶ συναλγοῦντας ἐκ τοῦ ὁρᾶν καὶ διαχεομένους καὶ εἰς τὸ φιλεῖν ἑλκομένους κατὰ φύσιν . . . εἰ δὲ καὶ ἐπῳδαὶ καὶ ὅλως μαγεῖαι συνάγουσιν καὶ συμπαθεῖς πόρρωθεν ποιοῦσιν, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς, καὶ λόγος δὲ ἠρέμα λεχθεὶς διέθηκε τὸ πόρρω καὶ κατακούειν πεποίηκε τὸ διεστὼς ἀμήχανον ὅσον τόπον. ἐξ ὧν ἔστι τὴν ἑνότητα μαθεῖν ἁπάντων.*

Man wird bei diesem Gedankengang unwillkürlich an Lotze erinnert, der aus der Tatsache des Einwirkens aller Dinge auf einander, ihre verborgene Einheit folgert.

einzelner Kräfte; von innen her steigt mit ihm im Menschen eine neue, die wahrhafte Welt auf. Das echte Geistesleben entspringt nicht durch eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und einer draußen liegenden Welt, sondern es kann nur entstehen durch das Auftauchen und Herausarbeiten der geistigen Welt im Menschen selbst. Auf der Annahme einer unmittelbaren Gegenwart der ganzen göttlichen Welt im Menschen beruht die Möglichkeit des ethischen, intellektuellen und religiösen Strebens im Sinne Plotins.

Das wahrhafte Leben ist für ihn ein aus mannigfachen Faktoren zusammengesetzter geistiger Prozeß, der zuletzt in der Ekstase seinen Höhepunkt findet. Die *ἔκστασις* ist nach alter Annahme ein Zustand, in dem die Seele „nicht bei sich selbst ist, sondern ausgetreten aus ihrem Leibe. Der im späteren Gebrauch sehr abgeschwächte und abgegriffene Ausdruck ist ursprünglich . . eigentlich gemeint, um einen Austritt der Seele aus ihrem Leibe zu bezeichnen (cf. E. Rohde, Psyche [3] II, S. 19 Anm.). Bei Plotin ist diese alte Vorstellung völlig verschwunden. Die Ekstase ist nicht ein räumlich gedachtes Heraustreten der Seele aus dem Leibe, um in den von ihr getrennten Gott einzugehen, sondern sie ist ein Versinken der Seele in den unendlichen göttlichen Untergrund ihres individuellen Seins. Immer ist dabei die Gegenwart des Göttlichen in uns vorausgesetzt.

Schon das Verlangen der Seele nach dem „Guten“, das ein Urdatum unseres Bewußtseins ist und noch ursprünglicher als das Verlangen nach dem Schönen [1]), setzt voraus, daß das Göttliche in uns ist; wir verlangen nach dem Guten nur, weil wir es im Grunde schon sind [2]):

1) V, 5_{12}: *ἡ δὲ ἀρχαιοτέρα τούτου* (d. h. als das Verlangen nach dem Schönen) *καὶ ἀναίσθητος ἔφεσις ἀρχαιότερόν φησι καὶ τ᾽ἀγαθὸν εἶναι καὶ πρότερον τούτου.*

2) VI, 5_1: *ἡ δ᾽ ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ᾽ ἑαυτῆν, τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὑτῆς καὶ εἶναι αὑτήν.*

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken,
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? (I, 6_9.)

Noch deutlicher ist dies bei dem eigentlichen Vorgang der Ekstase selbst. Diese stellt nicht eine Verbindung zwischen uns und dem Göttlichen her, die ursprünglich nicht vorhanden war, sondern sie ist nur das Erlebnis der immer schon vorhandenen Einheit. Denn das Göttliche ist uns immer gegenwärtig, von ihm werden wir getragen und gehalten, in ihm leben, weben und sind wir [1]). Die Erkenntnis dieser Einheit wird verhindert durch die verwirrende Fülle von Eindrücken, die die Außenwelt uns liefert. Daher muß der Mensch sein Interesse ganz von diesen Dingen abziehen, das ist die ethische Aufgabe, die *κάθαρσις*, unter der die bürgerlichen und reinigenden Tugenden zusammengefaßt sind (I, 2). In der sittlichen Arbeit soll der Mensch nicht etwas Neues schaffen, er soll nicht etwa vorhandene Keime und Anlagen fortbilden, damit er aus einem Naturwesen zu einer Persönlichkeit werde, sondern er soll nur das vorhandene Gute und Schöne vom Schmutz reinigen, damit es zutage treten kann. Die böse Seele gleicht dem Golde in einer Schlacke; wird die Schlacke entfernt, so tritt die ursprüngliche Schönheit von selbst zutage. I, 6_5.

Die so gereinigte Seele kann sich dann der höheren Stufe der Tugend zuwenden, dem reinen Denken. Ganz in sich zurückgezogen erlebt die Seele ihre Einheit mit der göttlichen Welt im Denken. Die Außenwelt ist ihr ganz entschwunden; von ihr nimmt wahrhaftes Denken nie seinen Anfang. Denn die sinnliche Wahrnehmung hat wenig Wert. Sie erfaßt nicht die Dinge selbst, sondern etwas anderes als die Dinge. V, 5_1.

1) VI, 9_9: *οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρίς ἐσμέν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὑτὴν ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ᾽ ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δόντος, εἶτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ᾽ ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ᾖ ὅπερ ἐστί.* cf. VI, $9_{4,7}$.

Darum kommt ihr nicht *ἀλήθεια*, sondern nur *δόξα* zu. Etwas näher kommen wir der Wahrheit mittelst des reflektierenden Denkens (*διάνοια, λογίζεσθαι*), das in kritisch prüfender Arbeit die von der Sinnlichkeit dargebotenen Eindrücke verarbeitet. Aber es ist noch nicht das Höchste. Es ist immer nur ein Suchen und Streben, in der Präexistenz hatten wir es nicht. Es entstand erst, als wir hier durch eine *ἐλάττωσις νοῦ* in mancherlei Verlegenheiten kamen. IV, 3_{18}. Volle Wahrheit erreichen wir erst auf der Stufe des *νοεῖν*. Dies setzt aber voraus, daß wir die objektive Wahrheit in uns haben [1]). Denn wäre *ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά* (V, 5), so hätte der Nus nicht die Wahrheit selbst, sondern etwas von ihr verschiedenes, bloße Bilder des Wahren. Soll es Wahrheit und wirkliches Erkennen geben, so muß im Nus selbst die Welt der Wahrheit sein. Wirkliches Erkennen ist immer Selbsterkenntnis; es ist nur da möglich, wo die Wirklichkeit der Dinge in das denkende Subjekt aufgenommen ist. Dies ist beim göttlichen Nus der Fall, bei dem *νοῦς, νόησις* und *νοητόν* zusammenfallen (cf. S. 11). Wahrheit kann unsere Seele nur dadurch erlangen, daß sie am Denken des Nus Anteil gewinnt. Das aber ist möglich. Ja, streng genommen hat sie immer daran teil. Über der denkenden Seele nimmt Plotin noch eine höhere Sphäre an, die direkt in den Nus hineinragt: *ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις* (dem *νοητά*) *τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων* (II, 9_2). III, 4_3: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω, αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ.*

Die Erlebnisse dieses Seelenteils kommen uns nur deshalb sehr oft nicht zum Bewußtsein, weil der untere Teil der

---

1) VI, 5_7: *νοοῦμεν ἐκεῖνα οὐκ εἴδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα. Εἰ οὖν ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν, ἐκεῖνα ἐσμὲν οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν ἐκεῖνα, πάντες ἐσμὲν ἐκεῖνα.*

Seele ganz von sinnlichen Begierden und sinnlichen Vorstellungen beherrscht wird [1]). Ist aber die sinnliche Natur durch die *κάθαρσις* unterworfen, so befinden wir uns direkt im Intelligibelen und nehmen teil am Denken des Nus. Mit der *κάθαρσις* ist das Sein im Nus sofort gegeben, beides sind nur verschiedene Seiten desselben Vorganges [2]).

Gewöhnlich stellt Plotin den Vorgang etwas anders dar. Die Sphäre der Seele endigt mit dem logisch-diskursiven Denken. Darüber lagert der Nus. Wir sind nicht Nus, sondern ein Mittleres zwischen einem Niederen und Höheren, zwischen dem Nus und der *αἴσθησις*. V, 3_{2-3}. Wir haben nicht von Haus aus am Leben des Nus Anteil, aber wir können es erlangen. Der Nus ist uns immer nahe und wirkt auf uns. Sondern wir uns vom Sinnlichen ab und öffnen uns dann den Wirkungen des Nus, so erleuchtet er die Seele, daß sie mit seinem Lichte sieht, er formt sie, wie eine *ὕλη*, daß sie ihm gleich wird [3]). Dann ist sie im Besitz der Wahrheit. Nicht mehr schauen wir etwas außer uns, sondern wir schauen uns selbst *οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον . . . . Ἐκεῖνον* (sc. den Nus) *μεταλαβόντες, ἐπείπερ κἀκεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὑτοὺς γνωσόμεθα* (V, 3_4). Wir haben das Wissen von uns und uns selbst zu Einem gemacht und sind geworden *ἀντὶ ὁρῶντος ἤδη θέαμα ἑτέρου θεωμένου.* V, 8_{11}.

Beide Betrachtungsweisen sind sachlich nicht sehr verschieden. Jedenfalls stimmen sie darin überein, daß wir im

---

1) IV, 8_8: *ἐστί τι αὐτῆς* (d. Seele) *ἐν τῷ νοητῷ ἀεί, τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ . . . οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι, ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω.*

2) IV, 7_{15}: *σκόπει δὴ ἀφελών, μᾶλλον δὲ ὁ ἀφελὼν ἑαυτὸν ἰδέτω . . . ὄψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλ' ἀιδίῳ τὸ ἀίδιον κατανοοῦντα πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ.*

3) V, 3_4: *οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ . . . καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος, καὶ γινώσκομεν . . . ἑαυτοὺς τῷ τοιούτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν ἢ καὶ τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσαν τὸ τοιοῦτον μαθόντες αὐτῇ τῇ δυνάμει ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι.* cf. V, 3.8–9.

wahren Denken unmittelbaren Anteil an der göttlichen Welt des Nus gewinnen, die immer in uns vorhanden ist.

Dasselbe ergibt sich noch deutlicher, wenn wir die höchste Stufe des Lebensprozesses betrachten, die Ekstase. Den Eintritt derselben beschreibt Plotin in verschiedener Weise.

Einmal setzt er den eben beschriebenen Zustand voraus, daß wir Nus geworden sind. Dann können wir von da aus den letzten Schritt tun. Denn der Nus hat eine doppelte Kraft; durch die eine schaut er die Dinge in sich, durch die andere die Dinge über sich, die erste nennt er *νοῦς ἔμφρονος*, die die zweite *νοῦς ἐρῶν*. VI, 7_{35}. Vermittelst des *νοῦς ἐρῶν* erhebt sich die Seele zum Einen, der unmittelbar über ihr in funkelndm Glanze ausgebreitet liegt. VI, 7_{35}. Dann erfährt sie von ihm eine *πλήρωσις* und *ἔλλαμψις* (VI, 9_{7}), so daß sie mit dem Lichte und seiner Quelle eins wird. Es ist keine Zweiheit mehr da, sondern eine volle Einheit. Der Schauende ist ein anderer geworden, er hört sich selbst nicht mehr an, sondern ist reines Licht, ja Gott geworden. VI, $9_{10,9}$ (cf. IV, 8_{1}: *τῷ θείῳ εἰς ταὐτόν γενόμενος*). Plotin sucht nach Ausdrücken, um die Einheit zu beschreiben, er redet von *νοερῶς ἐφάπτεσθαι* (V, 3_{17}), von *ἐναρμόττειν καὶ θιγεῖν ὁμοιότητι* (VI, 9_{4}). Er meint, daß die Liebenden hier in ihrer Vermischung jene Einheit nachahmen. VI, 7_{34}.

Während hier das Erste über der Seele schwebt und diese in seinen Bereich zieht, beschreibt Plotin den Prozeß anderswo so, daß die Seele durch fortgesetzte Abstraktion von allem konkreten Vorstellungs- und Gedankeninhalt allmählich zurücksinkt in den sie umfassenden göttlichen Urgrund. Es gibt für Plotin in der Tat zwei Wege, um zur Einheit mit dem Nus zu kommen. Es sind nicht die beiden Wege der späteren Mystik, von denen der eine von der Außenwelt, der andere von der Innenwelt ausgeht. Plotin kennt nur den Weg über die Innenwelt. Aber er beschreibt ihn in verschiedener Weise. Die eine Betrachtungsweise, wonach der Nus resp. das Erste, die Seele, durch fortgesetzte Einwirkungen allmählich in ihren

Bereich zieht, ruht auf Aristotelischen Elementen. Die andere, nach der die Seele durch Abkehr vom Irdischen sich ohne weiteres im Göttlichen vorfindet, ist die eigentlich mystische Anschauung, die lebhaft an die indische Spekulation erinnert. Sie braucht keine besonderen Anstrengungen, sondern ruhig und still wartet sie auf das Erscheinen des Gottes, wie das Auge den Aufgang der Sonne erwartet. Er wird erscheinen, nicht wie man es erwartete: er kommt wie nicht kommend, die Seele sieht ihn als einen, der schon immer da war, sie erlebt einfach die immer schon vorhandene Identität mit Gott. V, 5_{8}. Dazu ist nötig, daß sie die Individualität fahren läßt; anfangs wird ihr das schwer, aber schließlich gibt sie das vergebliche Bemühen auf, zwischen sich und dem All eine Grenze zu stecken, sie sagt nicht mehr: so groß bin ich, sondern sie sinkt unter im All und wird ein Ganzes[1]).

Die Ekstase setzt also die unmittelbare Gegenwart des Urwesens in uns voraus, und somit sehen wir, daß die ethischen, intellektuellen und religiösen Erlebnisse gleichmäßig auf die Gegenwart der ganzen göttlichen Welt in uns hinweisen. Diese ist uns und allem Seelischen zugleich ganz gegenwärtig, sie ist allgegenwärtig.

Aber wie ist das möglich? Wie kann ein Wesen ohne Ausdehnung und Grösse das unendliche All um uns herum erfüllen? Wenn wir so fragen, messen wir die göttliche Welt mit Maßstäben, die von der sinnlichen Natur hergenommen sind. Wir halten das Sinnliche für groß und das Unsinnliche für klein. In Wahrheit ist aber dieses groß und jenes klein.

---

1) VI, 5_{12}: *παντὶ προσῆλθες καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ οὐδ' εἶπας οὐδὲ σύ 'τοσοῦτός εἰμι' ἀφεὶς δὲ τὸ τοσοῦτον γέγονας πᾶς, καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς, ἀλλ' ὅτι καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ πᾶν, ἐλάττων ἐγίνου τῇ προσθήκῃ.* cf. VI, 5_{7}: Einer der nach innen sieht, sieht *θεόν τε καὶ αὑτόν καὶ τὸ πᾶν· ὄψεται δὲ τὰ μὲν πρῶτα οὐχ ὡς τὸ πᾶν, εἶτ' οὐκ ἔχων ὅπῃ αὑτὸν στήσας ὁριεῖ καὶ μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφεὶς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος αὑτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἥξει προελθὼν οὐδαμοῦ, ἀλλ αὐτοῦ μείνας, οὗ ἵδρυται τὸ πᾶν.*

VI, 4_2. Wir können den *ὄγκος* mit dem *ἄογκον* gar nicht vergleichen; wer es tut, der verfährt ebenso, wie einer der die Heilkunst mit dem Körper des Arztes hinsichtlich der Größe vergleichen wollte. VI, 4_5. Gerade die Freiheit von Größe, Ausdehnung und räumlichen Bestimmungen ermöglicht uns die Allgegenwart der göttlichen Welt zu begreifen. Wäre sie eine Masse von unendlicher Ausdehnung, so könnte zwischen ihr und unserm All immer nur eine partielle Berührung von Teil zu Teil stattfinden[1]. Weil sie aber ortlos ist, so muß sie dem, dem sie überhaupt gegenwärtig ist, ganz gegenwärtig sein[2].

Dazu kommt, daß die göttliche Welt unendlich ist (*ἄπειρος*). Dies Prädikat wurde von den früheren Denkern immer nur dem Formlosen und Widergöttlichen beigelegt; bei Plotin dagegen ist es zu einer wichtigen Bestimmung des göttlichen Wesens geworden. Doch ist seine Anschauung über diesen Begriff nicht einheitlich. An einigen Stellen nennt Plotin die göttliche Welt unendlich, weil sie alles zugleich enthält und daher zur Ausfüllung des Alles genügt: *πῶς γὰρ ἂν ἄπειρον ἢ οὕτω λέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα, ἕκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφωρίσται.* VI, 4_{14}. cf. VI, 4_4, 5_9. Hier scheint die göttliche Welt deswegen unendlich zu heißen, weil das Einzelne in ihr unendlich an Zahl ist. Dann widerstreitet die Stelle der sonstigen Anschauung Plotins, denn IV, 3_8 bemerkt er, daß die Seele eine bestimmte Zahl sei, weil sie eine *σύνταξις*, ein festes System bildet, in dem Zufall und Willkür keine Rolle spielten[3].

1) VI, 4_2: *εἰ μὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν ἐκεῖνο αὐτό, προσχωρεῖν τε ἔδει ἐκεῖ καὶ εὐθυπορεῖν καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει αὐτοῦ ἄλλῳ μέρει ἐφάπτεσθαι ἐκείνου καὶ εἶναι τὸ πόρρω καὶ ἐγγύθεν.*

2) VI, 4_3: *νῦν δέ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη αὐτῷ τόπον οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστιν τούτῳ ὅλον παρεῖναι.*

3) IV, 3_8: *σύνταξίς ἐστι καὶ οὐ διέσπασται τὰ ὄντα ὅλως ἀπ ἀλλήλων οὐδὲ τὸ εἰκῇ ἐν τοῖς οὖσιν ὅπου μηδὲ ἐν τοῖς σώμασιν καὶ ἀριθμόν τινα ἀκόλουθον ἔστιν εἶναι.*

Unendlich heißt sie wegen der Kraft, weil sie innerlich unerschöpflich (*βυσσόθεν ἄπειρος*) eine nie versiegende, gleichsam übersprudelnde Kraftquelle bildet[1]. Durch den Begriff des immateriellen Seins wurden wir in stand gesetzt, falsche Vorstellungen vom Verhältnis beider Welten abzuwehren, durch den Begriff der Kraft können wir eine positive Vorstellung von der Allgegenwart des Göttlichen gewinnen.

Den Begriff der *δύναμις* erläutert Plotin nicht an den Vorgängen, bei denen durch Kräfte eine Bewegung verursacht wird, sondern an solchen Fällen, in denen ein in seiner Ruhe bleibender Körper auf andere eine dauernde Wirkung ausübt. Das Licht verbreitet Helligkeit, die Kräuter strahlen Duft aus, das Feuer Wärme, der Schnee Kälte. Diese Vorgänge überträgt Plotin auf die ganze Welt. Alles, was irgend zu einem Sein oder einer Vollkommenheit gelangt, das strahlt von sich Kräfte aus und erzeugt dadurch anderes. So erzeugt das Erste den Nus, dieser die Seele, diese die körperliche Welt. Dieses Schaffen ist kein überlegtes, gewolltes Tun, sondern es geht mit ewiger unbewußter Notwendigkeit vor sich[2].

Indem hiermit der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke abgelehnt wird, wird zugleich die Möglichkeit aufgehoben, daß die entstandenen Dinge ein unabhängiges selbständiges Dasein haben können. Sie bleiben vielmehr stets von dem Erzeuger abhängig, wie der Duft von der Blume, die Helligkeit vom Licht, mit andern Worten: sie bleiben stets in ihm[3]. Wenn nun unsere Welt von jener Welt geschaffen ist, so muß sie

1) *πῶς οὖν ἄπειρον, εἰ στήσεται; ἢ τῇ δυνάμει τὸ ἄπειρον, ὅτι ἡ δύναμις ἄπειρος.* IV, 3_8. Man muß die göttliche Natur halten für *ἀένναον ἐν αὐτῇ ἀπειρίαν, φύσιν ἀκάματον καὶ ἄτρυτον καὶ οὐδαμῇ ἐλλείπουσαν, ἐν αὐτῇ οἷον ὑπερζέουσαν ζωῇ.* VI, 5_{12}.

2) II, 9_3: *ἀνάγκη ἕκαστον διδόναι τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλῳ ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται, ἢ ὁ νοῦς οὐ νοῦς ἢ ἡ ψυχὴ μὴ τοῦτο, εἰ μή τι μετὰ τὸ πρώτως ζῶν ζῴη καὶ δευτέρως, ἕως ἔστιν τὸ πρώτως.* (Die Beispiele V, 4_1, 1_6.)

3) V, 5_9: *πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ, εἴπερ εἴη τι μετὰ τὸ ποιῆσαν αὐτό. ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου καὶ πρὸς τὴν γένεσιν δεηθὲν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ.*

auch stets in ihr, d. h. in dem Bereich ihrer Kraftwirkung bleiben. Haben wir die Kraft der göttlichen Welt bei uns, so auch ihr wahres Wesen, denn Kräfte sind niemals von ihrem Ursprung abgeschnitten[1]). In seiner Kraft und damit in seinem Wesen ist die göttliche Welt also zugleich überall ganz anwesend, sie ist überall und doch nirgends. Die Möglichkeit dieser Vorstellung erläutert Plotin an verschiedenen Beispielen. VI, 4_7: Eine Hand hält einen hölzernen Gegenstand von mehreren Ellen Länge. Denkt man sich die Hand weg, die Kraft aber bleibend, so wäre sie im ganzen Holz und zwar ungeteilt in jedem Teil. Wir hätten ein genaues Analogon mit der Gegenwart des Intelligibelen. Noch einleuchtender ist folgendes Beispiel. Wir denken uns einen durchscheinenden kegelförmigen Körper und in seinem Mittelpunkt ein Licht, dies bleibt an seinem Ort und ergreift doch auch den Körper. Denken wir uns nun am Licht die körperliche Masse weg, dann ist das Licht zugleich überall, ohne doch irgendwo zu sein, es hätte keinen Anfangs- und keinen Ausgangspunkt. So wäre es z. B. auch bei dem Lichte der Sonne, wenn wir von dem materiellen Substrat der Sonne absehen könnten. Es wäre überall in dem unendlichen Raum zugleich ganz gegenwärtig, ohne doch an einen Stützpunkt gebunden zu sein, und bildete damit ein genaues Abbild der göttlichen Welt.

Von dieser Anschauung aus muß man die gewöhnliche Ausdrucksweise korrigieren. Man darf nicht sagen, die göttliche Welt ist in der irdischen, sondern umgekehrt, die irdische ist in der göttlichen. Schon die einzelne Seele ist nicht in ihrem Körper eingeschlossen, wie in einem Gefäß, sondern sie ragt mit ihrem besten Teile über den Körper hinaus, sie gleicht

1) VI, 4_9: ἔπειτα δέ, καθάπερ τὸ ἴνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ᾽ οὗ ἐστιν οὐκέτ᾽ ἂν εἴη .... οὐδ᾽ ἂν αἱ δυνάμεις αὗται αἱ ἀπ᾽ ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτετμημέναι ἂν ἐκείνου εἶεν. εἰ δὲ τοῦτο, οὗ εἰσιν αὗται κἀκεῖνο ἀφ᾽ οὗ ἐγένοντο ἐκεῖ ἅμα ἔσται, ὥστε πανταχοῦ ἅμα πάλιν αὐτὸ οὐ μεμερισμένον ὅλον ἔσται.

einem Manne, der nur die Füße ins Wasser getaucht hat. VI, 9_3. Sie schafft und trägt den Körper. Würde man sie sehen können, wie sie gleich einem Lichte den Körper umflutet und ihn in allen Teilen durchdringt, so würden wir sagen, der Körper ist in der Seele, in dem Vorzüglicheren das weniger Gute, in dem Zusammenhaltenden das Fließende. IV, 3_{20}. Dasselbe gilt auch von der Weltseele. Die Welt hat nicht in sich, sondern für sich eine Seele, sie wird beherrscht, aber herrscht nicht, sie wird besessen, aber besitzt nicht. Sie ruht in der Seele, die sie trägt und ihr Bewegung und Leben verleiht; sie gleicht einem Netz, das im Wasser ruht. IV, 3_8. Wie die Seele ihren Körper umgibt, so wird die Seele wieder vom Nus und dieser vom Urwesen umstrahlt und getragen, und letzlich ruht alles Seiende in dem Urwesen, das allen unmittelbar nahe ist.

Dies Resultat scheint aber zu absurden Konsequenzen zu führen. Denn wenn alles eine Einheit bildet, wie kann es da noch Verschiedenheiten geben, muß bei dieser Annahme nicht alle Mannigfaltigkeit aus der Welt verschwinden? Plotin verneint diese Folgerung mit dem Hinweis darauf, daß das göttliche Urwesen nicht von allen gleichmäßig aufgenommen werden könne[1]). Es ist zwar überall da, aber es kann sich nicht überall gleichmäßig entfalten, es wird durch die Schwäche des Aufnehmenden gehemmt. Von einem Gegenstande nehmen die einzelnen Sinne verschiedene Eigenschaften wahr, obwohl alle zusammen sind. Der eine Gegenstand wird durch die Organe etwas Verschiedenes. Ganz ähnlich wird das Eine auf den verschiedenen Stufen seiner Entfaltung verschieden, und dadurch kommt die Mannigfaltigkeit des Seienden zustande.

Überblicken wir zum Schluß die Erörterung über das Verhältnis der beiden Welten, so treten folgende Gedanken

1) VI, 4_{11}: ἀλλὰ διὰ τί, εἴπερ ὅλον πανταχοῦ, οὐχ ὅλου πάντα μεταλαμβάνει τοῦ νοητοῦ; πῶς δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔτι δεύτερον καὶ μετ᾽ ἐκεῖνο ἄλλα; ἢ τὸ τὸ παρὸν ἐπιτηδειότητι τοῦ δεξομένου εἶναι νομιστέον καὶ εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὂν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρεῖναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι.

vor allem heraus. Plotin nimmt eine trotz aller Vielheit durchaus einheitliche göttliche Welt an, die, ohne geteilt zu sein, dem ganzen All unmittelbar gegenwärtig ist. Auf dieser Gegenwart einer Welt beruht das gesamte Geistesleben. Aber anderseits will er die Vielheit in der Welt nicht zu bloßem Schein herabsetzen. Er sichert dem Einzelnen eine gewisse Selbständigkeit, indem er das Urwesen sich stufenweis entfalten läßt. Diese stufenweise Entfaltung basiert auf der Anschauung, daß das Göttliche mit Notwendigkeit ein anderes Wesen aus sich herausstrahlt, das stets von ihm abhängt. Diese Anschauung ist dem Plotin innerhalb der griechischen Philosophie eigentümlich. Wir finden sie nur noch bei dem christlichen Dogmatiker Origenes. Die Art, wie nach Origenes aus dem Vater der Sohn und aus diesem der heilige Geist entsteht, ist genau dieselbe, wie aus dem Ersten Plotins der Nus und aus diesem die Seele entsteht. Da nun beide Schüler des Ammonius Sakkas gewesen sind, so liegt die Vermutung nahe, daß der Gedanke der stufenweisen Ableitung von diesem stammt und daß somit Plotin durch den Unterricht des Ammonius Sakkas befähigt wurde, seine Lehre von der Allgegenwart der göttlichen Welt durchzuführen.

Diese Lehre Plotins hat ihre unverkennbaren Mängel. Viele seiner Gedankengänge haben für uns nur historisches Interesse, sie kommen uns z. T. geradezu phantastisch vor, oder sie beruhen auf Prämissen, die für uns unhaltbar sind. Aber trotzdem hat die Lehre Plotins doch einige Momente, die auch für uns noch von Bedeutung sind. Dahin gehört vor allem die Erkenntnis, daß das geistige Leben sich wahrhaft nur dann entfalten kann, wenn wir an einem Weltleben teilnehmen. Dieser Gedanke wird heute von Eucken besonders betont, er nimmt in seiner Gedankenbildung eine zentrale Stelle ein. „Daß der Mensch unmittelbar an einem Weltleben teilzuhaben vermag, das ist die Voraussetzung einer Begründung

der Religion von innen her, das ist aber nicht bloß eine Voraussetzung der Religion, sondern eine Voraussetzung alles Strebens nach Wahrheit, aller Entwicklung geistiger Inhalte und Werte, das ist die Grundbedingung des Geisteslebens selbst (R. Eucken, Das Wesen der Religion, 2. Aufl., S. 7). Von dieser Wahrheit ist auch Plotin durchdrungen, und er ist der erste, der sie im einzelnen auszuführen versucht hat. Diese Ausführung werden wir uns durchweg nicht aneignen können. Hier zeigt sich Plotin zu sehr im Banne des Intellektualismus. Der Lebensprozeß verläuft für ihn in der intellektuellen und schließlich überintellektuellen Aneignung einer gegebenen, feststehenden göttlichen Welt, deren Inhalt ein allgemeines, abstraktes Sein ist. Im Zusammenhang damit hat Plotin ein feines Gefühls- und Stimmungsleben, eine Welt reiner Innerlichkeit ausgebildet, die dann durch Augustin von unendlicher Bedeutung geworden ist. So dankbar wir das anerkennen müssen, so vermissen wir doch die Betonung der Tat, das Aufrufen des Menschen zu höchster Aktivität und Anspannung seiner Kräfte, durch die er das wahrhafte Sein erst erreicht. Denn das Höchste ist für uns nicht das Sein Plotins, sondern eine durch eigene Tat erreichte individuelle Ansprägung der geistigen Welt in der Persönlichkeit.

Wenn es gelingen sollte von diesen Gedanken aus eine neue Metaphysik zu entwerfen, so wird diese zwar von derjenigen Plotins sehr verschieden sein, aber sie wird doch in ihm in gewissem Sinne einen Vorläufer sehen.

Sodann ist noch ein anderer Punkt bei der Darstellung Plotins beachtenswert.

Plotin will allen Dualismus aufheben. Die Materie ist das Nichtseiende. Das Göttliche als das reine Sein ist die einzige Realität. Diese Meinung teilt Plotin mit andern Denkern, z. B. mit Spinoza und Hegel. Ein Vergleich mit diesen ist lehrreich. Für Spinoza ist die Gottheit die einzige Substanz. Die einzelnen Dinge sind nur Modi derselben, unselbständige, auftauchende und wieder verschwindende Erscheinungsformen

der einen Substanz. Hier wird eine völlige Einheit zwischen Gott und Welt behauptet, die Welt liegt dauernd und gleichmäßig fest verankert im Göttlichen. Eine genetische Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen wird nicht versucht. Spinoza erklärt mit einer Gleichsetzung des logischen und kausalen Schemas, die Dinge folgen aus Gott, wie aus der Natur des Dreiecks die Tatsache, daß die Summe der Winkel 2 Rechte ist.

Diese volle Einheit von Gott und Welt wird aber von Spinoza selbst nicht aufrecht erhalten. Bei der Darstellung der ethischen Aufgaben wird dem Einzelnen eine viel größere Selbständigkeit zugeschrieben, als man nach den Prämissen erwarten sollte. Denn die ethische Aufgabe im Sinne Spinozas ist eine innere Umkehr und Umwälzung, eine Rückkehr vom Schein zum Sein, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Aber man fragt sich vergebens, wie es nach Spinoza möglich ist, daß das Einzelne überhaupt soweit selbständig werden konnte. Es zeigt sich auch hier, daß die ethischen Tatsachen, wenn sie nicht willkürlich abgeschwächt werden, einer völligen Einigung von Gott und Welt im Wege stehen.

Anders als Spinoza versucht Hegel den Dualismus zu überwinden. Er will die Einigung von Gott und Welt dadurch erreichen, daß er Gott völlig in den Weltprozeß hineinzieht. Das Leben und die Entwicklung des Alls ist die Selbstvollendung des Absoluten. Hier wird die Entstehung des Einzelnen und der Vielheit der Dinge besser begründet als bei Spinoza, aber das wird erreicht auf Kosten der Würde und Vollkommenheit des Göttlichen.

Plotin sucht die Einseitigkeiten Spinozas und Hegels zu vermeiden. Es widerstreitet seiner Meinung nach dem Wesen des Göttlichen, sich erst im Weltprozeß zur Entfaltung und Vollkommenheit zu bringen und anderseits empfindet er besonders aus ethischen Motiven das Bedürfnis, dem Einzelnen eine gewisse Selbständigkeit zu geben. Darum nimmt er eine stufenweise Entwicklung des Alls an und stellt den Gedanken, daß das Spätere zwar immer mit dem Vorhergehenden zu-

sammenhängt, aber doch nicht fähig ist zur vollen Aufnahme des Gebenden, in den Mittelpunkt seines Systems.

Damit wird Plotin dem Wesen Gottes und der Welt mehr gerecht, als die andern beiden Denker. Aber er kann es nur auf Kosten logischer Klarheit und Konsequenz. Denn sein Monismus verwandelt sich mit dieser Anschauung ganz leise in einen Dualismus. Somit ist auch Plotin ein Beweis dafür, daß eine sittlich religiöse Anschauung sich mit einem konsequenten Pantheismus nicht befriedigen kann, aus ihr folgt immer ein gewisser Dualismus.

---

der einen Substanz. Hier wird eine völlige Einheit zwischen Gott und Welt behauptet, die Welt liegt dauernd und gleichmäßig fest verankert im Göttlichen. Eine genetische Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen wird nicht versucht. Spinoza erklärt mit einer Gleichsetzung des logischen und kausalen Schemas, die Dinge folgen aus Gott, wie aus der Natur des Dreiecks die Tatsache, daß die Summe der Winkel 2 Rechte ist.

Diese volle Einheit von Gott und Welt wird aber von Spinoza selbst nicht aufrecht erhalten. Bei der Darstellung der ethischen Aufgaben wird dem Einzelnen eine viel größere Selbständigkeit zugeschrieben, als man nach den Prämissen erwarten sollte. Denn die ethische Aufgabe im Sinne Spinozas ist eine innere Umkehr und Umwälzung, eine Rückkehr vom Schein zum Sein, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Aber man fragt sich vergebens, wie es nach Spinoza möglich ist, daß das Einzelne überhaupt soweit selbständig werden konnte. Es zeigt sich auch hier, daß die ethischen Tatsachen, wenn sie nicht willkürlich abgeschwächt werden, einer völligen Einigung von Gott und Welt im Wege stehen.

Anders als Spinoza versucht Hegel den Dualismus zu überwinden. Er will die Einigung von Gott und Welt dadurch erreichen, daß er Gott völlig in den Weltprozeß hineinzieht. Das Leben und die Entwicklung des Alls ist die Selbstvollendung des Absoluten. Hier wird die Entstehung des Einzelnen und der Vielheit der Dinge besser begründet als bei Spinoza, aber das wird erreicht auf Kosten der Würde und Vollkommenheit des Göttlichen.

Plotin sucht die Einseitigkeiten Spinozas und Hegels zu vermeiden. Es widerstreitet seiner Meinung nach dem Wesen des Göttlichen, sich erst im Weltprozeß zur Entfaltung und Vollkommenheit zu bringen und anderseits empfindet er besonders aus ethischen Motiven das Bedürfnis, dem Einzelnen eine gewisse Selbständigkeit zu geben. Darum nimmt er eine stufenweise Entwicklung des Alls an und stellt den Gedanken, daß das Spätere zwar immer mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, aber doch nicht fähig ist zur vollen Aufnahme des Gebenden, in den Mittelpunkt seines Systems.

Damit wird Plotin dem Wesen Gottes und der Welt mehr gerecht, als die andern beiden Denker. Aber er kann es nur auf Kosten logischer Klarheit und Konsequenz. Denn sein Monismus verwandelt sich mit dieser Anschauung ganz leise in einen Dualismus. Somit ist auch Plotin ein Beweis dafür, daß eine sittlich religiöse Anschauung sich mit einem konsequenten Pantheismus nicht befriedigen kann, aus ihr folgt immer ein gewisser Dualismus.

Lebensabriß.

Ich bin geboren am 30. August 1876 zu Munster, Kreis Soltau. Nachdem ich durch Privatunterricht vorbereitet war, trat ich 1890 in das Gymnasium zu Lüneburg ein, das ich 1896 nach bestandenem Abiturientenexamen verließ. Ich genügte darauf meiner Militärpflicht und studierte dann Theologie in Göttingen, Marburg und Greifswald. Nach dem ersten theologischen Examen war ich ein Jahr lang an der Privatschule in Tostedt tätig. Dann trat ich in das Predigerseminar in Erichsburg (Prov. Hannover) ein. Von hier aus machte ich nach zweijährigem Aufenthalt 1903 mein zweites theologisches Examen. Ich übernahm dann eine Hauslehrerstelle in Rußland, die ich nach einem Jahre aufgab, um in Höxter a. W. eine Stelle als Alumnatsinspektor und Gymnasiallehrer zu übernehmen.